

AZ IGAZ BARÁTOK BÖLCSESSÉGÉRŐL, S A BÖLCSESSÉG BARÁTAIRÓL HUMANIZMUS – KÉT SZÓLAMBAN¹

NYÍRÓ MIKLÓS

TANULMÁNYOM CÍME A BARÁTSÁG, valamint a filozófia valamiféle jellemzését ígéri, mégpedig oly módon, hogy az a kettő lényegi összefüggését is előrevetíti. A bölcsesség szót eközben annak jelzésére választottam, hogy a filozófiáról itt nem professzionális értelmében, hanem sokkal általánosabban lesz szó – mint ami a gondolkodás mestersége, mint mesteri gondolkodás, gondolkodás a maga tisztaságában. Rossz előjel, hogy a kifejezés: „bölcsesség”, mára meglehetősen népszerűtlen, alkalmasint heves ellenérzéseket kiváltó, vagy éppen cinizmussal fogadott szóhasználat, ha ugyan nem kihalóban lévő kifejezés. A bölcsesség szeretetének mai *megvetése*, illetve *elapadása* olyan jelenség, mely nem szabad, hogy egyszerűen – s jobbik esetben – sajnálkozás tárgyát képezze. „Pozitív” fenoménekről van szó, melyek leírást, elhelyezést követelnek. Ehhez Hannah Arendt *The Life of the Mind* című könyvének egyes fejezeit hívom segítségül, ahol a gondolkodásról és a nem-gondolkodásról éppúgy szó esik, mint a barátságról.² Kifejezetten ez utóbbról, mégpedig a barátság arisztotelészi fogalmáról azonban Hans-Georg Gadamer néhány kései, kisebb írása kapcsán fogok beszélni.³

I.

Arisztotelész etikai írásai egyöntetűen három fajta barátság közt tesznek különbséget: ezek a haszon-, továbbá az élvezet végett kötött barátságok, valamint a jón alapuló barátság. Elemzése során Gadamer nagy hangsúlyt fektet arra, hogy megmutassa: e különböző fajták *analogikus* – egy elsőre való – *vonatkozásban* állnak egymással. Azért fontos ezt aláhúzni, hogy világossá váljék: amit Arisztotelész az igazi barátság elemzése kapcsán felmutat,

¹ E tanulmány elkészítését az OTKA To46757 számú pályázata támogatta.

² Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. [A továbbiakban: *LM*] One-volume Edition. Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego-New York-London, 1978. One / Thinking, 3-238. o., különösen pedig a “The answer of Socrates” és a “The two-in-one” alfejezetek, 166-196. o.

³ Hans-Georg Gadamer: „Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik” (1985), *GW* 7, 396-406. o.; „Freundschaft und Solidarität” (1999), in. uő: *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*. [a továbbiakban: *HE*] Mohr Siebeck. Tübingen, 2000. 56-68. o.

az ugyan eltérő mértékben, de valamennyi másik formában szintén jelen van. Ennek megfelel, hogy mindhárom fajtának jellemzője a kölcsönösség, s hogy a partnerek előtt nem maradhat rejtve: valami jót képviselnek egymás számára. Továbbá egyaránt közelíthetnek a kiteljesült barátsághoz – a jón alapuló barátságban is „van még valami annak elérhetetlenségéből, ami a tulajdonképpeni, igaz, végső, tökéletes volna, vagyis a jó” – emeli ki Gadamer.⁴ Ám még valami kell hozzá, s ezt a hasonló, ám mégsem baráti kapcsolatok esetei – mint például a jó indulaton, vagy a szimpátián alapulóak – mutatják meg. Valódi összetartozás, vagyis olyan kötelék nélkül, mely az „együttélés” sajátja, e kapcsolatok minden kölcsönösség és kinyilvánítottság mellett is csak a barátságosság vagy szívélinesség esetei maradnak.

Az együttélés e mozzanatára Szókratész az *Oikeion* (a belakott, házias, otthonos) fogalmát használja Platón *Lüsziszében*. Annyi bizonyos, hogy az otthon az együttélés helye, s hogy fogalma a dolgok valamiféle meghittségére utal. Ám eközben nehéz megmondani, mi is volna a tartalma. Szókratész párbeszédeiből kitűnik: ahogy a barátság nem feltétlenül a hasonlatosság vagy a különbözőség mentén épül ki, úgy az együttélés kötelékei sem feltétlenül alapulnak ezeken. Mi több, nem valamely határozott és meghatározható tulajdonságáért kedves számunkra az, ami otthonos. Inkább valamiféle titokzatosság hatja át, melynek nem tudunk elébe gondolni (*Unworden-kliches*): „Az ember az, és egyáltalán nem akarja tudni, hogy tulajdonképpen mi is van itt játékban.”⁵

Mármost a görög gondolkodás egyik nagy teljesítményeként emeli ki Gadamer, hogy e titokzatosságnak utána gondolt, s fogalmára juttatta. Arról a szókratikus-platóni gondolatról van szó, amely annak leírásaként, ami otthonos, az *önmagunkkal való barátságot, a lélek önmagával való egységét* jelöli meg, s azt az igazi, áttételesen pedig valamennyi barátság alapjának és feltételének tekinti. E gondolatot Arisztotelész nevezte meg először az *önszeretet* (*philautia*) fogalmával. Gadamer egyenesen így fogalmaz: „az önszeretben a másokkal való minden lehetséges kötelék, s az önmagunkkal szembeni mindenféle kötelezettség igazi alapját és feltételét kell felismernünk.”⁶ Más szóval, ha az ember nem képes önmagával kiegyezni, a másokkal való együttélés is idegenség fogja áthatni. S ahol a lélek nem jut összhangra önmagával, ott nem fogja felismerni önmagáért való kötelezettségeit sem, s csakis rá vonatkozó, vagyis külső kötelezettségekről lesz tudomása. Noha Gadamer nem mondja ki, mégis nyilvánvaló: e pozitív értelmű önszeretnek a megjelenése a *görög humanizmus születési pillanata*. Nagyszerűsége

⁴ H-G. Gadamer: *HE*, 62. o.

⁵ Im. 60. o.

⁶ Uo.

éppen abból fakad, hogy leleplezi az emberi önszeretethez általában tapadó rossz hangzás egyoldalúságát. Kétségtelen, hogy az önzés érénytelensége, vagy a nárcisztikus önszeretet illúziói egyaránt részét képezik az emberi természetnek. Éppen ez teszi oly törékennyé, kiszolgáltatottá, ám egyúttal oly értékessé is e gondolatot.

Mint önmagunkkal kötött barátság, az önszeretet olyan közép, mely egyaránt elhatárolódik a visszás önszeretettől, de az önmegvetéstől is, az önelidegenüléstől, de az önmagunknak való elégségességtől is. Egyfelől meghaladja az önmagunkkal szembeni idegenséget, hiszen e barátság épp annak a jele, hogy megtanultunk *együtt élni* önmagunkkal. Ez az „együtt” nem pusztán egymás mellettség: a kölcsönös *másság* itt az „*egymással*” kölcsönösségévé szerveződik át. Az önmagunkkal kötött barátságban köttetik meg az első kötelék, mely minden további, másokkal létrejövő kötelék lehetőségfeltétele. Gadamer olvasatában a közös érzék arisztotelészi fogalma éppen ezt, „az önmagával való együttlét jelentésdimenzióját [jelöli], mely minden észleléshez és gondolkodáshoz hozzátartozik, s a *phília* alakjában a másikkal való együttlét szélesedik ki”.⁷ Valószínűsíthető, hogy ez a pozitív értelemben vett önszeretet csak Szókratész korában jelent meg. Jelentőségét azonban Gadamer szerint nem lehet eléggé túlbecsülni: „Európa azért Európa – írja –, mert a görög élet effajta igazi, megélt szolidaritása valami páratlant tudott a fenyegető kelettel szembeállítani.”⁸

Másfelől az önszeretet elhatárolódik az autarkiatól is, melyben a teljes önbirtoklás ideálja fejeződik ki. Noha az autarkia Arisztotelésznél is szoros összefüggésben áll a boldogsággal, e sztoikus ideál valami lényeginek van híján. Gadamer rámutat, hogy Arisztotelész fő érve e tekintetben a következő: „az ember sokkal jobban tudja szemlélni embertársait s az ő cselekedeteiket, mint önmagát s a maga tetteit”⁹. A barátság lényegi voltát az magyarázza tehát, hogy „az ember könnyebben képes megismerni embertársait, mint önmagát”¹⁰. Az autarkia ideálját Arisztotelész így az emberi *önismeret* követelménye felől vonja kérdőre. Nem igényel különösebb bemutatást, hogy e követelményt az ember soha nem teljesítheti be. Ám az önismeret ezen túlmenően *nehéz dolog* is: illúzióink, elfogultságaink állnak az útjában. Különösen e tekintetben kap szerepet a *barát*, hiszen ő olyan, mint az önismeret tükré. Arisztotelész mondja, hogy „a barát nem egyéb, mint önmagunknak a mása.”¹¹ Ám nem egyszerűen egy másik önmagunk, „egy szív és egy lélek”, akitől folyvást visszaigazolást várhatunk. Hiszen olyan tükröt állít

⁷ H-G. Gadamer: *GW* 7, 405. o.

⁸ H-G. Gadamer: *HE*, 61. o.

⁹ Arisztotelész: *Nikomachoszi Etika* [a továbbiakban: *NE*], 1169b35.

¹⁰ H-G. Gadamer: *GW* 7, 403. o.

¹¹ Arisztotelész: *NE*, 1169b5, 1170b5.

elénk, amelyben önmagunkat a mindkettőnkre nézve kötelező érvényű, azaz közös jó fényében látjuk viszont. Ezt pedig nem annyira követelményként, mint inkább olyan kiteljesedésként tapasztaljuk meg, melyben „a ’jobb önmagunknak’ való odaadás”¹² mozzanata rejlik. Ezt Arisztotelész az erény barátságának nevezi. Gadamer pedig hangsúlyozza, hogy az így nyert önismeret „több, mint a jó szándék, vagy a lelkiismeretszerű felbuzdulás bensőségessége”.¹³ Amiben részesedünk, az nem valamiféle érzület, hanem az együttes életben való reális beágyazottság.

Az önmagunknak való elégségességet Arisztotelész tehát a hozzátartozó baráti viszonyokkal együtt gondolja el. Ám ezen túlmenően Gadamer olvastat rámutat arra is, miként alapozza meg e tézist maga Arisztotelész. Eszerint a barátságról szóló tan az *istenivel való összehasonlítás*on nyugszik. Amennyiben az isteniben a beteljesedett létezést látjuk, úgy a rá vetett pillantás egyúttal önnön korlátaink belátását vonja maga után. Ám ugyanez a pillantás áll a háttérben annak is, hogy a barát „létben, önérzetben, életgazdagságban való gyarapodást jelent”¹⁴ a számunkra. Hiszen nem a szükség, hanem a kiválóság szomjazása vezet csak el az igazi barátsághoz. Azzal ugyanis, hogy „a barát belép helyettünk”, s helyettünk is gondolkodik, ahhoz közelíthetünk, ami az istenek sajátja: a folytonos jelenléthez, éberléthez, önprezenciához a „szellemben”. Csak ha az ember igazi lényege az istenihez való hasonulásban áll, csak akkor alapozható meg, hogy miért képezi a barátság az emberi boldogság lényegi részét.¹⁵ A tökéletesedés vágya nélkül nem látható be, hogy a boldogságát kereső ember miért szorulna igazi barátokra.

II.

Hannah Arendt a fentiekkel vonatkozásba hozható elemzése lényeges pontokon hoz újat Gadamer e klasszikusnak nevezhető értelmezéséhez képest. Mint látni fogjuk, a barátság jelenségét Arendt a gondolkodás dialógusának feltételeként értelmezi. Ezzel a hangsúly kifejezetten magára a gondolkodási folyamatra tevődik át, ám ily módon a barátság görög fogalma leválik az erény kérdéséről, s kívül kerül annak sajátos teológiai összefüggésein is. Ez a mozgás láthatóan valamiféle morálisan semleges gondolkodási aktivitás képéhez vezet, mely ily módon egyetemes jelentőségében léphet fel. Ennek tükrében veszi számba Arendt mind a nem-gondolkodás, mind pedig a gondolkodás veszélyeit. Célja eközben az, hogy választ találjon vezérkérdésére, mely a gondolatlanság és a gonosz (*evil*) lehetséges összefüggését feszegeti.

¹² H-G. Gadamer: *GW* 7, 405. o.

¹³ Vö. uo.

¹⁴ H-G. Gadamer: *GW* 7, 403. o.

¹⁵ Vö. Im. 405. o.

E kérdésfeltevés a gonosz banalitásának közismert arendti tételéhez kapcsolódik, melyet Eichmann pere kapcsán, de a harmadik birodalom, s általában a totalitárius társadalmak lehetőségességén megrökönyödve fogalmazott meg.

Jelen összefüggésben Arendt Szókratész két kijelentéséből indul ki.

1) „Jobb elszenvedni az igazságtalanságot, mintsem elkövetni azt.”¹⁶ Továbbá 2) „Jobb nekem, ha a lantom hamis [...], vagy emberek sokasága nem ért egyet velem, mintsem hogy énnekem, *lévén egy*, kelljen diszharmonióban lennem magammal, ellentmondva önmagamnak.”¹⁷ Arendt hangsúlyozza, hogy e kijelentéseket *komoly tévedés* volna morális megfontolásokként érteni. Sokkal inkább úgy kell tekintenünk rájuk – indítványozza –, mint amelyek tisztán a gondolkodás tapasztalatából származó belátások. Eszerint e megfogalmazások olyasmit állítanak, amit maga a gondolkodás aktivitása követel meg, úgyszólván önnön lehetőségének feltételeként. Látható, hogy – *így* közelítve – közvetlen összefüggésbe kerül az igazságtalanságként értett rossz, s az egyáltalában vett – vagyis nem csak a morális – gondolkodás, mégpedig oly módon, hogy az igazságtalan cselekedet elkerülése valamiképpen a gondolkodás nem-morális követelményeként jelenik meg.

A második kijelentés, melyben Szókratész arról beszél, hogy ő „egy önmagával, s ezért nem kockáztathatja az önmagával való meghasonlást”¹⁸, már közvetlenül a gondolkodás ügyét érinti, s az önazonosság és az azon belüli lehetséges különbség kérdéseit veti fel. E problémakör kapcsán fontos és sajátosan arendti következmények adódnak.

Vitakozva Platón *Szofistájával*, s az azt interpretáló Heideggerrel is, Arendt elveti a felfogást, mely szerint minden entitásban eleve rejlene valamilyen különbség, melynek szintézise révén adódna az entitás azonossága. Szerinte a jelenségek világában minden egyként és önazonosként jelenik meg, a különbség mozzanata csakis a dolgok pluralitásából fakad. Eggedül a mentális *ego*, kitüntetett értelemben pedig a gondolkodás sajátja az, hogy önmaga és ugyanakkor önmagáért való, vagyis hogy egy bizonyos *kettő-az-egyben* jellemzi. A jelenségek szférája és a mentális szféra ily módon élesen elkülönül: az előbbi önazonos entitások *pluralitása* alkotja, míg az utóbbi a különbséget már mindig is magában foglaló mentális *ego* dimenziója.

¹⁶ Vö. H. Arendt: *LM*, 181. o. Az idézet Platón: *Gorgiasz* című dialógusából való (474b). In: *Platón összes művei. I.* Ford. Péterfy J., Európa. Budapest, 1984. 532. o. Péterfy fordításában: „én is, te is és mindenki más rosszabbnak gondolja, ha valaki igazságtalanságot követ el, mint ha elszenved”.

¹⁷ Vö. H. Arendt: *LM*, 181.o. Az idézet Platón: *Gorgiasz* című dialógusából való (482c). In: i.m. 557. o. Péterfy J. fordításában: „[...] jobb, ha lantom húrjai nem hangzanak egybe; [...] s az emberek mind ellentmondanak nekem; mint ha lelkemben nincs összhang, hanem ellentmondás.”

¹⁸ H. Arendt: *LM*, 183. o.

E második szférán belül Arendt határozott különbséget tesz *tudat* és *gondolkodás* közt. A tudat aktusai, hasonlóan az érzéki tapasztalathoz, intencionális és ennél fogva kognitív aktusok. Ezek elgondolnak *valamit*. Eközben a tudat már mindig is magában foglalja a különbség, közelebről a dualitás mozzanatát: valamit önmagával együtt fog fel, tudatában van valaminek s egyúttal önmagának. Ezen együtteség árulkodik arról, hogy a tudat valamiképpen önmagáért van, magáértvaló. Ez utóbbi sajátja a gondolkodásnak is, mely azonban nem intencionális: nem valami-*t* ragad meg, hanem valami-*ről* folyik. A gondolkodási aktus dialogikus: hangtalan beszélgetés – ahogyan Platón is nevezte. Elvonult, de nem magányos folyamatról van szó: önmagam társaként foglaim értelmét kutatom, kérdéseket intézek önmagamhoz, s kérdéses válaszokat adok rájuk. E tisztán diskurzív folyamat Arendt szerint nem más, mint a *tudat* lényegi dualitásának az *aktivizálása*. Mint fogalmaz: „Amit a gondolkodás a maga soha véget nem érő folyamatában aktualizál, az a különbség, mely merőben nyers tényként (*factum brutum*) adott a tudatban.”¹⁹

Mindez néhány lényeges további következménnyel jár. Tudatosság nélkül nem lehetséges a gondolkodás, éppen amennyiben az utóbbi az előzőnek az aktualizálása. Mármost Arendt szerint pusztán a tekintetben, hogy tudatában vagyunk önmagunknak, vélhetően nem különbözünk – legalábbis – a magasabb rendű állatoktól. Az embert először az különbözteti meg mind az állatoktól, mind pedig az istenitől, hogy képes a tudat említett aktualizálására. „[...] a tudat csak ebben a humanizált formájában válik [...] az ember kitüntető jegyévé” – írja.²⁰ Ha azonban a mentális dualitás *merő aktualizálásában* pillanthatjuk meg sajátosságunkat, ha attól tudhatjuk magunkat embernek, hogy képesek vagyunk végbeinni a gondolkodás *merő aktivitását*, akkor nem természetből, születésünknél fogva, hanem csakis ezen képességünk aktivizálása révén töltjük be emberi mivoltunkat. Valóban, Arendt ki is jelenti: „Teljességgel lehetséges egy gondolkodás nélküli élet; ekkor az elmulasztja kifejteni saját lényegét – s ez nem pusztán értelmetlen; ez nem teljesen élő. A nem-gondolkodó emberek olyanok, mint az alvajárók.”²¹

Mint a dolgok elvonult „szemügyre vétele”, a gondolkodás nem „jóság vagy elvetemültség, ahogyan nem is intelligencia vagy butaság kérdése”.²² Egyáltalán nem a néhányak kiváltsága, hanem mindenkinben meglévő, mindig is jelenlévő képesség, ahogyan a gondolatra való képtelenség is folyton velünk van. Továbbá azzal, hogy a gondolkodás pusztán a tudatban rejlő *különbséget* aktualizálja, maga mögött hagyja a tudat intencionalitását.

¹⁹ Im. 187. o.

²⁰ Uo.

²¹ Im. 191. o.

²² Uo.

Ennélfogva az, amihez e dialogikus folyamat tarthatja magát, immár *nem lehet az igazság* (mint valamely adottságnak való megfelelés) – sem az intuíció, sem pedig az elme adott szerkezetén nyugvó logikai érvelés formájában. A gondolkodás lényege inkább magában az aktivitásban rejlik, nem pedig igaz vagy hamis eredményeiben, gondolatainak minőségében. Mi az tehát, amit e folyamat kritériumának tekinthetünk?

Ezen a ponton, vagyis a dialogikus gondolkodási folyamat mértékét vagy kritériumát firtató kérdés kapcsán merül fel a barátság fogalma. Annak, aki azt végbeviszi – s Szókratész az, aki ezen aktivitást a maga tisztaságában felfedezte – egyetlen dologra kell ügyelnie: fenn kell tartania e dialógus lehetőségét, más szóval a beszélgető partnereket baráti viszonyban kell tartania, akik nem vesznek végérvényesen össze. Az embernek magával kell barátságot kötnie, ha teret akar hagyni a gondolkodás lehetőségének. A keresett kritérium tehát az, hogy szót értsünk magunkkal, megegyezzünk, s ne mondjunk ellent önmagunknak. Máskülönben önmagunk ellenfelévé, ha ugyan nem ellenségévé válunk, mely a dialógus végét jelenti. Arendt ebben a szellemben interpretálja az ellentmondásmentesség arisztotelészi törvényét, s Kant kategorikus imperatívuszát is. Mindkettőben az fejeződik ki ugyanis, hogy „jobb elszenvetni az igazságtalanságot, mintsem elkövetni azt, hiszen barátja maradhatsz a szenvedő félnek, ám ki akarna barátja lenni s együtt élni egy gyilkossal?”²³ Más szóval a gondolkodás elvonult, ám nem magányos óráiban egy fedél alatt kell élnem azzal, aki részt vett a világ dolgaiban. Nem szabad olyat tennie, ami az együttélést veszélyezteti.

A *Nikomakhoszi Etikában* ezt olvashatjuk: „a becsületes ember mindig egyensúlyban van önmagával”, „a rossz emberek [viszont] állandóan önmagukkal való meghasonlásban élnek”; „a gonosz ember mindig is a más társaságát keresi, önmagától pedig menekül”, „lelke örökké tusakodik”.²⁴ Arendt viszont valami mást mond: „Az a személy, aki nem ismeri a hangtalan tanácskozást (*intercourse*) (melyben mi felülvizsgáljuk, amit mondunk és teszünk), nem fogja bánni, ha ellentmond önmagának, s ez pedig azt jelenti, hogy sohasem lesz képes számot adni arról, amit mond vagy tesz; s kész lesz arra is, hogy elkövessen bármiféle bűncselekményt [...]. A rossz emberek – Arisztotelész dacára – *nem* 'bánnak meg mindent'.”²⁵ Eszerint csak annak jobb elszenvetnie, mint elkövetnie az igazságtalanságot, aki önmaga barátja *kíván lenni*.

Az e kívánságban rejlő *erosz*-t, a gondolkodás sajátosságait Szókratész paradigmaticus figurájáról olvashatjuk le. Szókratész, a bögöly, csípésével gondolkodásra készíti a tunyákat, ébrenlétre ösztökéli az alvajárókat. Szókra-

²³ Im. 188. o.

²⁴ Arisztotelész: *NE*, 1169a10, skk.

²⁵ H. Arendt: *LM*, 191. o.

tész, a bába, segédkezik a gondolatok megszülésében, ám egyúttal ő tudja azt is, melyik gondolat életképes, s melyik elvetélt. Tehát csak ő szabadíthatja meg beszélgetőtársait a gondolkodás útjában álló felülvizsgálatlan előítéleteiktől. Szókratész, a zsiбbasztó rája, mely érintésre bénít, zavarodottságba, megrökönyödésbe taszít kérdéseivel. Ő maga is, s akit csak megérint, a világ számára bénultan temetkezik gondolataiba. Nem tesz egyebet, mint hogy leleplezi az emberek vélt bölcsességét. Visszautasítja a vádat, hogy ezzel megrontaná a fiatalokat, noha nem állítja azt sem, hogy jobbá tenné őket. Mindazonáltal a gondolkodást a lehető legnagyobb jónak ítéli, mely a *poliszt* érheti.

A gondolkodás nem torkollik tanokba, nem valamiféle tudásként jelenik meg a világban, nem alkot értékeket, nem igazol magatartási szabályokat. E tekintetben nemigen van a társadalom hasznára. Meddő aktivitás, ahogyan a viselősség életkorán túllévő bábák is azok. Amint megjelenik a világban, éberségre ösztökélve az alvajárókat, megbénítja dolgaik folyását. A bögyöly és a rája kiváltotta hatás egyazon mozgás, egyetlen átalakulás két aspektusa. Ez a jelenségvilágból a gondolat világába, a holdkórosságból az éberségbe való átmenet. Azáltal tör be a világba, s ragadja ki onnan résztvevőit, hogy kérdésessé, problematikussá teszi a rögzült gondolatokat. Ezt teszi saját közegében is. A véget nem érő dialogikus mozgás a használt ám nem felülvizsgált fogalmak mögöttes értelmére kérdez, s ezáltal folyvást cseppfolyóssá teszi azt, ami magátólértetődőségében eddig fagyott gondolatokhoz volt hasonlatos. Ezért szükségképpen destruktív arra nézve is, amihez a gyakorlatban tarthatnánk magunkat. Maga a gondolkodó nem azokhoz a szabályokhoz igazodva fog cselekedni, melyek a világ rendjét alkotják. Egyedüli kritériumként csak az önmagával fenntartandó harmónia követelményét tartja szem előtt. Ez az önmagával kötött barátság – melyet később majd lelkiismeretnek hívnak – távol tartja őt ugyan a morálisan rossz tettektől, ám egyúttal aláás minden magatartási szabályt, értéket és mértéket, mely az alvajárók tetteit vezérelhetné.

A gondolkodás legnagyobb veszélye azonban abban rejlik – mutat rá Arendt –, hogy a hivatlanok kezében ellentétébe fordulhat, s a *nem-gondolkodó rutin* szolgálatába hajtvа nihilizmusba torkollhat. Ugyan a gondolkodásnak nincsenek kézzelfogható tanai, ám nagyon is van önmagával szemben támasztott követelménye. A nem-gondolkodók által mozgatott destruktív potenciál viszont nem ismer ilyen követelményt, s a gondolkodás végét célozza, olyan eredményeket tehát, melyek „szükségtelessé tennék a további gondolkodást”.²⁶ A nihilizmus ennyiben nem közvetlenül a gondolkodásnak, hanem az önmaga ellen forduló gondolkodásnak az eredménye. Benne ugyanaz az alvajáróság munkál, mint a konvencionáliszmusban, ám ellentétes előjellel:

²⁶ Im. 176. o.

„hitvallása az érvényben lévő un. pozitív értékek tagadása, melyekhez [azonban] maga is kötődik.”²⁷

Ezzel szemben a végképp nem-gondolkodók, akik tehát nem veszik fel arzenáljukba a gondolkodás potenciálját sem, társadalmi magatartásukban készen kapott szabályokhoz tartják magukat. Nem ezen szabályok tartalma az, ami lényeges a számukra, mint inkább az, hogy birtokában vannak ilyeneknek. „Minél szilárdabban ragaszkodnak a régi kódhoz, annál buzgóbban fognak alkalmazkodni az újhoz [...]”²⁸ Az alvajárók világában könnyű szerrel átfordíthatóak még a legalapvetőbb morális parancsolatok is.

Ezzel visszakanyarodtunk kiinduló megfontolásainkhoz. Amennyiben a bölcsesség szeretetének – mint a gondolkodás ügyének – a megvetése (a nihilizmus), illetve az elapadása (az alvajáróság) valóban a jelenkor lát-leletének lényeges mozzanatai, úgy az érintett nézőpontokból ítélve nem egyszerűen egy modern vagy éppen egy posztmodern, hanem sokkal inkább egy embertelen kort élünk. Mint láttuk, Gadamer arisztoteliánus értelmezése szerint az igaz barátok bölcsessége az erény szeretetében, a tökéletesedés, a teljesség iránti vágy sajátos *erosz*ában rejlik. Arendt morálisan semlegesített és profán értelmezésében viszont, melynek hőse Szókratész, a bölcsesség barátai a gondolkodás merő aktivitásának a fenntartásában érdekeltek, s ez úgyszólván csak lehetőségfeltételként implikálja az erényesség követelményét. Noha a két megközelítés mélyebb összevetése szélesebb körű vizsgálatot igényelne, annyi biztonnal állítható, hogy akár az erény, akár a gondolkodás ügye felől közelítik is azt, a barátság, különösképpen pedig az önmagunkkal kötött barátság mindkét értelmezésben az ember-volt lényegének egyik alapkategóriáját képezi. Közös ugyanis e két megközelítésben, hogy bennük a barátság fogalma egyaránt az *éberlét* alapvető emberi igénye felől értelmeződik. A bölcsesség szeretete márpedig, ha azt nem másként, mint az éberség iránti igényként értjük, egyetlen kor számára sem válhat idejétmúlt eszménnyé.

²⁷ Uo.

²⁸ Im. 177. o.